

## エーリッヒ・フロムと自由の問題

野村 博

### はじめに

エーリッヒ・フロムは、広く一般に新フロイト派または左派フロイト主義者と呼ばれてきたが、しかし何よりもまずヒューマニストであったと言わねばであらう。というのは、フロムの生涯をとおして変わらなかった唯一最大の関心事が、現代社会はいかに狂気に満ち、そのなかで生きている人間がいかに病んでいるか、という事実を分析することによって、「正気の社会」における「精神的に健康な人間」の生き方を追究することであったからである。

ところで、フロムにとって「精神的に健康な人間」とは「生産的で疎外されていない人間」であり、「正気の社会」とは「誰も他人の目的のための手段ではなく、常にしかも例外なしに自分自身が目的であるような社会」<sup>②</sup>である。このように万人が自分自身を目的とする社会において疎外されずに生産的に生きるということは、フロムによれば、個人が自我を自発的に実現することではなければならない。そしてフロムは、この「個人的な自我の実現」<sup>③</sup>を「自由」——拘束や束縛などの欠如という消極的な意味ではなく、積極的な意味での自由——と呼んでいる。したがって、「自由」こそ、ヒューマニスト・フロムの思想にとって根幹をなす基本的な概念にはかならないと言えよ

う。

この小論は、フロムの自由概念に焦点を合わせながら、彼の著作の主なものを年代順に検討することによって、彼のヒューマニズムの核心を明らかにしようとする意図するものである。

## 一

周知のように、フロムの名を世界的に有名にしたのは、彼の比較的初期の著作である『自由からの逃走』（一九四一年）であるが、本書は、そのイギリス版の書名『自由の恐怖』が適切にも示唆しているように、個人に安定を与えると同時に個人を束縛していた前個人主義的社会の絆から自由になった近代の人間が、個人的自我の実現——すなわち、個人の知的・感情的・感覚的諸能力の表現という積極的な意味における自由——を<sup>④</sup>獲得していないばかりか、かえって逆に、個人を孤独・不安・無力に落とし入れた自由の重荷から逃れようとした過程を心理的かつ歴史的に分析した労作である。なるほど近代人は、前個人主義的封建社会の絆から自由になることによって独立を獲得したが、その独立は不安で無力な孤独を必然的に伴っていた。この耐えがたい孤独をも同時に向かって自由の重荷から逃れるために、別個の新しい依存・従属を求めるか、それとも積極的な自由の実現に向かつてすすむか、の二者択一を迫られた近代の人間は、自由から逃走して、前者の道を選んだのである。かくして現代の社会には、ファシスト国家に起こったような指導者への隷属や、民主主義国家に優勢な強制的画一化という、自由からの逃避現象が一般的に存在するにいたったのである。

このように自由を分析していくフロムにとって、いわゆる消極的な「くからの自由」と積極的な「くへの自由」とが同じものでないことは言うまでもない。むしろ、「くからの自由」と「くへの自由」とのズレこそ、フロムに

とって、現代社会の病理の根底に潜在する病根にほかならないのである。

すなわち、拘束・束縛・強制から自由であるということは、直ちにそのまま、人間の独自性や個性を積極的に実現する「くへの自由」には決してならない。それどころか、「くからの自由」から新しい絆への逃走が生じうるし、現に生じたのである。「消極的な自由から積極的な自由へと進むことができない限り、結局、人は自由から逃れようとするほかはない。」<sup>⑤</sup>

安定感と帰属感がともかくも与えられていた中世封建社会の伝統的な束縛から解放された人間は、自由になると同時に孤独になった結果、新しい依存と服従を求めるようになったし、また、個人に自由な活動を容認しながらも個人を孤立させ無力感に呻吟させている現代産業主義社会に生きる人間は、再び新たな権威主義的性格に依拠して自由の重荷から逃れようとしている。要するに、「くからの自由」が「くへの自由」に進むことなく、再び第二次的絆を求めようとする、すなわち、それは「自由からの逃避」にほかならない。

そもそも束縛からの解放としての自由は、同時に、孤独感・無力感を与える自由でもある。したがって、消極的自由を獲得した人間が、孤独に耐えられず、再び安定感を求めて新たな依存に逃避し、積極的自由へと進みえないでいるところにこそ、現代の困惑が根差しているのである。

それでは、積極的な自由とは、フロムにとって具体的に何を意味するのであろうか。『自由からの逃走』においては、「個人的自我の実現」「個人の知的・感情的・感覚的諸能力の表現」「自我の自発的な実現」「人間の個性の成長と実現」あるいは「個人の諸能力の十分な実現」などが、積極的自由の定義として提示されている。この定義は、倫理学史上のいわゆる自我実現説を想起させるものであるが、『自由からの逃走』の続編とフロム自身が称している『人間における自由』（一九四七年）によって、彼のいう積極的自由の概念内容をさらにいっそう詳細に検討し

てみよう。

## 二

フロムによれば、倫理の問題とは人間に自己と自己の可能性とを實現させる規範・価値の問題であるが、人間生活に対する価値・規範の理解と人間本性の理解とは、もともと相互に依存しているものである。人間は価値・規範なしに生きることはできないが、人間にとって何が善であり、何が悪であるかを知るためには、人間の本性を知らなければならぬ。換言すれば、倫理的行為の規範の源泉は、人間の本性そのもののなかに見られるはずである。このように考えるフロムにとって、人間の目標は自己が自己自身になる——自己自身を實現する——ことにあり、この目標に達するための条件は、人間が自己自身のために存在することである。したがって、自己の放棄や個人の否定ではなくて、真に人間的な自己の肯定としての「自愛」こそ、最高の価値にはかならないのである。

およそ人生とは、フロムにとって、人間が自己の力を展開することによって自己自身に与える意味よりほかに、何ら意味は存在しないのである。<sup>⑦</sup>そして、この自己の力を展開することをフロムは「生産的に生きる」と称して、積極的自由の實現という概念に相当させている。したがって、「自己の力を用い、自己にそなわった可能性を實現するという人間の能力」すなわち「生産性の発展」こそ、積極的自由についてのフロムの概念内容にはかならない。個人的自我の實現とは、だから、フロムにとって換言すれば、生産性の発展を意味するのである。そして、この生産性の発展を目ざす生き方をフロムは「ヒューマニズム」と呼んで、自己の放棄・否定・無視を強要する「權威主義」に対照させている。

ところでフロムによれば、人間の相互関係には、生産的でない受容的・搾取的な共生関係、同じく生産的でない

貯蓄的・市場的な退行的破壊関係、そして、生産的な愛の関係、という三種類に弁別すべき関係が見られるが、このうちの生産的愛の関係こそ、ヒューマニズム的人間関係にはかならない。というのは、他の人間に対する配慮・責任・尊敬・理解を必要不可欠な基本要素として形成される生産的愛に基づく人間関係は、一人ひとりの人間の個人的自我の実現を可能にするものだからである。

ここにおいて、個人的自我の実現、すなわち生産性の発展、すなわち生産的愛の人間関係に生きること、——それが取りも直さず積極的自由であるという、いわば等式が成り立つだろう。しかし、フロムのいう生産性という概念をさらに詳しく検討するために、『人間における自由』の続編であるとともに『自由からの逃走』の続編でもあるフロム自身が呼んでいる『正気の社会』（一九五五年）に目を向けてみよう。

「正気の社会」によってフロムが意味している社会とは、人間本性の究明により確認できる客観的な欲求に一致した社会であり、「誰も他人の目的のための手段ではなく、常にしかも例外なしに自分自身が目的であるような社会」である。正気の社会においては、したがって、自然からこぼれ落ちながら自然のなかに存在する人間が、その孤独感と連帯感を愛により統合することによって、精神的に健康な人間として、すなわち生産的で疎外されていない人間として、自己の諸能力を十分に実現することができるのである。

しかし、「くからの自由」を「くへの自由」に変えることに失敗した社会は、国家主義と国家崇拜という一種の狂気の支配する体制を出現させてしまった。その結果、個人は孤独感と連帯感を統合する愛に生きるよりも、匿名の権威に同調することによって、自由から逃れ、いわば近親愛的固着という退行症状を露呈しているのである。愛——成熟した愛——を成就しえない個人は、服従に満足を求めるマゾヒズムか、支配に喜びを見出すサディズムかに、孤独感からの避難所を求め、個人の独立を否定する共生的合一に生きようとする。そこには、個人が自分らし

く生産的に活動するという精神の健康さは存在しない。

『自由からの逃走』において、フロムは、「全統一的なパーソナリティの自発的な行為」と称していたものを、『正気の世界』においては「生産的な活動」と呼んでいる。したがってフロムにおいては、生産性の概念は自発性と同義的であると言えよう。そして自発的な活動とは、自我の自由な活動であり、みずからの自由意志を意味するものであるから、孤独感を克服するにも、自我の自発的な活動によって——自発性を抑圧することなく——行なわれなければならない。そこにこそ、生産性の発現が見られるのである。人間の個性を排除せず、しかも自発的に孤独感を克服し連帯感に生きることが可能にするものは、ほかならぬ「愛」であるから、愛こそ生産的な原理である。だから生産的な愛の關係に生きることが、個人的な自我の実現として、積極的な自由の獲得を意味するのである。

神が死んだことが問題であった十九世紀に対して、フロムは、二十世紀は人間が死んだことが問題である、と主張する。<sup>⑩</sup> たび重なる戦争と人間のロボット化で、人間の生産的志向性が喪失し、「くからの自由」を獲得した人間が「くへの自由」の願望をさえ放棄してしまっている、とフロムは慨嘆するのである。そして、「今日、人間はもっとも根本的な選択、すなわち資本主義か共産主義かではなく、ロボット化か人間的な共同主義的社会主义か、の選択に直面している」<sup>⑪</sup>と論じて、ヒューマニズム的な共同社会主义を希求し、人間の生き甲斐を生産的志向性、すなわち積極的自由の実現に見出しているのである。

### 三

フロムの思想的自伝でもある『幻想の鎖を越えて——マルクスおよびフロイトとの出会い——』（一九六二年）

によれば、「どうして戦争は起こりうるのかという問題、人間の集団行動の非合理を理解したいという願望、平和と国際理解に対する熱烈な欲求」<sup>⑭</sup>に取りつかれた青年フロムは、「社会的存在としての人間の法則」をマルクスから、「個人生活を支配する法則」をフロイトから、それぞれ学び、できれば両者を総合しようとする大望をもつようになる。そして、マルクスとフロイトに共通の基本的な土壤として、批判精神、ヒューマニズム、真理の解放力に対する信頼という根本的な観念を発見したフロムは、幻想の絆を断ち切る人間の能力に対して全面的信頼を寄せ、彼のいわゆる力動的・弁証法的アプローチの立場から、人間および社会に解剖のメスを入れるのである。

その結果、フロムは、「豊富に持つ人間ではなく、豊富である人間こそ、完全に成熟した真に人間的な人間」<sup>⑮</sup>であって、産業化した社会における人間は、受動的な消費者として、不具化され疎外された病める人間であることを発見する。そして、健康な人間とは、独立的・活動的・生産的な人間であり、逆に言えば、「くからの自由」だけでなく、「くへの自由」を獲得したとき、人間は初めて独立した生産的な人間になる、と主張するのである。

マルクスの根本思想は、フロムによれば、資本主義が金銭や経済的獲得に対する関心を人間行動の主要動機にしたという点から、資本主義を批判するとともに、このような物質的関心が支配的な関心であることをやめて、人間による人間のための人間の本質が獲得されうるような共産主義を力説したことにある。人間は、「くからの自由」であるだけでなく、「くに対して自由」である場合に、初めて独立していると言えるのであるから、疎外された労働が生産的で自由な労働に変換されうる社会体制が必要とされる。しかし、このことは、共産主義が人間の発展の目標であるという意味ではない。共産主義の目標は、ほかならぬ人間の自由と創造性にある。そのためにこそ、人間の疎外を克服することによって、人間の本質を実現しうる社会としての共産主義社会が要請されるのである。

マルクスの共産主義は、あらゆる実存主義の思想とともに、何よりも人間の疎外に対する痛烈な抗議であり、ヒ

ユーマニズムの称揚・宣言である、とフロムは受け取る。しかしフロムは、マルクスにおける経済的基礎によるイデオロギーの上部構造の決定について、フロイトの力動的な性格概念により示唆を与えられて確立した「社会的性格」の概念を下部構造と上部構造を結合する媒介として位置づけることによって、修正を加えている。

「同じ文化に属するほとんどの人々によって共有されている性格構造の核」である社会的性格は、フロムによれば、経済的下部構造がイデオロギーの上部構造に転換される場合の結合・媒介概念であるとともに、人間のエネルギーを一定の社会の諸条件の要請に適応させるという機能をも同時に果たすものである。したがって、社会的性格が生産的でない社会においては、その成員も必然的に生産的でない志向性を有することになる。ここに社会体制の変革を必要とする根本的理由が存在する、とフロムは考えるのである。

生産的で自由な人間は、生産的な社会的性格の社会を要請する。生産的な社会こそ、人間を独立的・活動的・生産的に、すなわち自由にするものだからである。マルクスにとっても自由と独立は、決してただ単に自由主義的な意味における政治的・経済的自由ではなく、むしろ個性の積極的な実現を意味したはずである。だからこそ、新しい人間、新しい社会が、マルクスにとっても希求されたのである。

#### 四

フロイトの思想をさらに発展させるためには弁証法的ヒューマニズムを必要とすると考えるフロムは、『人間の心』（一九六四年）において、人間の基本的な志向性をネクロフィリア（死の愛好）とバイオフィリア（生への愛）に大別する。そして、現代の官僚主義的機構をもった中央集権的な産業主義の社会においては、オーガニゼーション・マン（組織人間）、オートマトン・マン（自動機械の人間）、ホモ・コンシューメン（消費の人間）、ホ



モ・メカニクス（機械的人間）というような新しいタイプの人間が創造されたが、<sup>⑧</sup>これらのタイプの人間は、自己自身に対して自己が神であり世界そのものであるために外界に対する関心を全く欠如しているナルシズムの性癖をもち、共生的・近親相姦的な固着に落ち入っているから、ネクロフィリアの退行症状を呈している、とフロムは言う。

人間は本質的に人間存在そのものに内在する矛盾・葛藤を解決すべく迫られているが、その際これを前進的に、すなわちバイオフィリア的に解決するか、それとも退行的に、すなわちネクロフィリア的に解決するかによって、人間のタイプは全く異なるのである。現代の産業主義社会に生きる人間は、ネクロフィリア的・退行的な生き方において、生への愛、人間への愛、自由と独立性を喪失してしまっている。したがって、「非合理的な熱情の内なる声に反抗して、理性・健康・幸福・良心の声に従う能力」<sup>⑨</sup>にほかならない「自由」が、現代人に欠如しているのである。

もともと自由とは、フロムによれば、人間が「持つ」とか「持たない」とかいう不変の属性ではなく、また、自由というものがあ<sup>レ</sup>るわけでもない。自由とは、一つの言葉、一つの抽象的概念であって、人間が自己を自由にするという行為が存在するだけである。「自由とは、円熟し完全に成長した生産的な人間のもつ性格構造の一部ともい<sup>レ</sup>うべき態度ないし志向性のことである」<sup>⑩</sup>だから「自由な人間」とは言えるが、「私は自由を持っている」とは言えない。自由は所有の対象ではないからである。フロムは、フロイト、スピノザ、マルクスにとって意味した自由とは、人間が悪に対抗して善を選択する大きな機会であった、とさえ主張するのである。

したがって、二十世紀の社会的性格である消費的人間にとって、「消費する自由」が人間的な自由の本質と考えられているのは、全くのナンセンスであると言わなければならない。「貧困のなかの疎外」ではなく、「豊富のなか

の疎外」という現象が現われているのも、理由のないことではない。それは、自由の誤解、というよりも自由の喪失に起因するからである。

「新しい幽霊」<sup>⑩</sup>——それは、完全に機械化され、最大限の物の生産と消費に熱をあげ、コンピューターに指図される社会に対して、フロムが『希望の革命』（一九六八年）で名づけた呼び名である。人間が自由を喪失し、完全に機械化され、機械のなかの無力な歯車にされてしまった社会では、健康な経済のために病める人間がつくられるのも自然であろう。このような非人間化に代わって、技術を人間の幸福に奉仕させる社会が創設されなければならない。フロムのいう希望とは、未来の予言ではなく、未来をはらむ現在の洞察として、生命と成長の精神的付随物であり、能動性そのものである。したがって希望の革命とは、今日の技術社会を人間化するために必要な革命的変革の意味なのである。

第一次産業革命では生物のエネルギーが機械のエネルギーに変わり、第二次産業革命では人間の思考が機械の思考に変わっていくと論ずるフロムは、現代の技術社会においては、すべて技術的發展が倫理の基礎とされ、最大の経済的効率の名による非人間化が是認され、質よりも量の増加が進歩とされる結果、人間は、より多く持ち、より多く使うことを唯一の目的にする消費的人間に変えられ、やがてはコンピューターが人間・生命に代わりうるとさえ考え、プライバシーと人間の個人的な触れ合いをも消滅させてしまうようになる、と主張する。

言うまでもなく、技術ではなく、人間こそが、価値の究極的な源にならなければならない。したがって、最大の生産ではなく、最適の人間の發展が、すべて社会計画の規準にならなければならない。さらに換言すれば、産業の進歩ではなく、人間の發展が、社会組織の最高の原理にならなければならない。フロムは、これを「技術社会の人間化」という。そして、そのための希望の革命は、生産・消費の型を変え、受動的な人間を能動的に変革し、所有

・使用の代わりに存在を人生の目標にする新しい人間を啓培することである、と論するのである。

現代の産業主義的技術社会においては、政治的自由でさえも人間の非人間化に寄与するばかりで、かえって人間を不自由にする。というのも、自由とは人間が十分に人間的であるための必要不可欠の能力であるから、政治的自由が人間の発展に寄与しなければ、自由の条件とはなりえないからである。存在ではなく、所有・使用を人生の目標とする人間にとっての政治的自由は、人間から、かえってますます自由を奪い取る以外の何ものでもない——ここに、フロムの主張は極まるのである。

## 五

人間の基本的な志向性をネクロフィリアとバイオフィリアに大別したフロムは、『持つことが在ることか』（一九七六年）において、人間の基本的な二つの生存様式の相違について述べている。そして、この所有と存在の生存様式の相違が、フロムをして、新しい人間、新しい社会の可能性を追求させる根幹になっているのである。

フロムによれば、所有様式に生きる社会は物を中心とした社会であり、存在様式に生きる社会は人を中心とした社会であるが、金銭・名声・権力への貪欲が支配的な人生の主題になっている現代の産業社会は、物を中心とした所有様式の社会にはかならない。ここでフロムが、所有の生存様式にはネクロフィリアを、存在の生存様式にはバイオフィリアを、それぞれ対応的に考えていることは言うまでもなからう。

二つの生存様式は、個人の性格はもとより、さまざまな型の社会的性格の相違をも決定する。現代の消費主義社会における人間にとっては、自己の生存は、とりもおさず自己の所有し消費するものと同然である。フロムは、所有と存在の二つの生存様式が日常生活においていかに明らかに現われているかを、きわめて具体的な事例をとお

して如実に説明しているが、生存様式が所有から存在の優位へと根本的に変わることこそ、現代の取得的社会を心理的・経済的破局から救うための前提であると論じている。

所有の生存様式は、主体と客体の生きた生産的過程によって確立されるものではなく、主体と客体の双方を物にする死んだ関係にはかならない。このような生存様式においては、人は「くからの自由」から「くへの自由」へと進むこともなく、「くからの自由」という目的以外に、それを目ざして進むべき目的を見出そうとすることさえ試みないのである。

しかし、そもそも自由とは、「すべての指導原理からの自由を意味せず、人間存在の構造の法則に従って成長することへの自由」<sup>⑩</sup>である。したがって、「くからの自由」から「くへの自由」へと進むことを妨げる所有の生存様式は、廃棄されなければならない。フロムによれば、イエスは存在様式の代表者であり、無所有が存在の前提であるという思想の代表者である。また、古典的仏教も所有への渴望を捨て去ることを最も重要なこととして強調しているのである。

言うまでもなく、所有様式において問題になるのは、所有の対象ではなく、それに対する人間としての態度である。物はすべて渴望の対象になりうるが、物がそれ自身として悪なのではなく、悪になるのである。つまり、それらの物に執着する時、それらが人間の自由を妨げる鎖となる時、それらの物は人間の自己実現という積極的な自由を妨げるのである。

したがってフロムは、人間が疎外されずに生産的・能動的に生きるために所有様式の打破を、フロム自身によれば仏陀、エックハルト、マルクス、シュバァイツァーなどとともに、要求する。新しい社会、新しい人間は、存在様式により行動の動機が与えられ、正気の消費のためにのみ生産が行なわれ、最大限の分権化による住民参加の民

主義がヒューマンズ的に運営されることをフロムは、「神の都」でもなく「地上の進歩の都」でもなく、「存在の都」の確立のために切望するのである。そして、この「存在の都」は、「宗派もなく、教義も制度もないヒューマンズの宗教性、すなわち仏陀からマルクスにいたる非有神論的宗教性の運動によって、長年にわたり用意されてきた宗教性」<sup>④</sup>が支配する地上の樂園である。そこでは、万人がそれぞれ個人の諸能力を十分に開発できるのである。

## 結 論

以上において私は、フロムの自由概念に焦点を合わせながら、彼の主要著作を年代順に眺めてきたが、しかし、今さら言うまでもなく、そもそも自由という言葉は、価値を現わす語としてはもとより記述語としても、きわめて多義的な概念である。

ただ、多義的ではあっても、従来からしばしば行なわれているように、その意味や用法を積極・消極の二面に分類することは可能であろう。つまり、「くする自由」または「くへの自由」という積極的な意味・用法と、「くからの自由」という消極的な意味・用法とに区分することである。

ところで、自由概念のこの二つの相違については従来いろいろと論じられてきたが、両者の関連性については十分詮索されていない。しかし、今まで行なわれてきた自由概念の多種多様な規定そのものからみて、大別して二つの見解が成り立つように思われる。

一つは、M・クランストンが指摘しているように、積極的な意味の自由は消極的な意味の自由よりも一見すれば簡潔な表現であっても、「くする自由」は「くするために拘束（束縛・障害・強制・干渉など）からの自由」を意

味するから、帰するところ、積極的自由は消極的自由に還元できる、という見解である。

これに対して今一つの見解は、I・バーリンが歴史的な視点から主張しているように、またB・ジョーダンが論理的にも示唆しているように、消極的自由に対する願望は必ずしも積極的自由に対する願望ではなく、むしろ積極的自由は、消極的自由の結果として論理的に生ずる自然の理法であるどころか、その実現のためには非常に特別な諸条件を必要とする理念である、という見解である。

フロムの自由概念は、この後者の見解に属するであろう。というのも、フロムは、すでに見てきたように、「～からの自由」と「～への自由」は同じものでなく、「～からの自由」から「～への自由」へと進みえないために「自由からの逃走」が企てられ、現代の困惑が創出されているのである、と論じているからである。

フロムにとって「～からの自由」は、自由のいわば必要条件であっても、十分条件ではない。「～への自由」が実現されて初めて真の自由が獲得されるのである。したがってフロムにおいては、二種類の自由は画然と区別されていると言わなければならない。

もともと自由とは、抽象的な概念であり、フロムも言うように、単なる言葉にすぎない。自由というモノがあるのではないから、所有の対象にすることはできないのである。

ところで、「～からの自由」という、いわゆる消極的自由は、元来、「～の欠如（非存在）」を意味するものであるから、当然「～」との関係において初めて有意味的な概念になりうるのである。したがって、消極的自由は、相関的な概念にほかならないから、「～」と切り離して単独に用いられると、その具象的な意味を喪失してしまう。しかし現実には、「～」から抽象された「自由」が価値として独り歩きをしている。——ここに、「自由」の不明さが胚胎する一因が見られるのである。

さらにまた、「〳への自由」ないし「〵する自由」という、いわゆる積極的自由は、少なくともフロムにおいては、個人が自我を実現し、生産的に生きること、あるいは、そうする能力・行為を意味するのであるから、別にわざわざ「自由」という語を使わなくともよいと言えよう。ここにも、さきに述べた消極的自由における自由の独り歩きと同様に、「自由」の不明瞭さや多義性の原因があると考えられるのである。

（日本語の「自由」は、本来、「自己に因由（起因）」「する」という語に基づいた「自発性」を示す成語であろうから、積極的自由を意味したはずだが、もちろん今日では、束縛などの欠如を意味する消極的自由の意味においても使用されていることは言うまでもない。）

だから、例えば、アメリカのルーズベルト大統領の有名な「四つの自由」にも、積極・消極の二面の混用が見られる。すなわち、「言論および表現の自由」と「信教の自由」は積極的自由に属するし、「欠乏からの自由」と「恐怖からの自由」は消極的自由に属する。（論理構造の異なる自由の混用に起因する問題については、岡本清一氏が『自由の問題』<sup>⑨</sup>で卓越した論陣を張っておられるが、今ここで言及することは割愛する。）それにもかかわらず、ルーズベルトは四つの自由を対等に列挙したのである。

さて、私はこの小論の初めで、「自由」こそヒューマニスト・フロムの思想にとって根幹をなす基本的な概念であると述べたが、彼の自由概念を検討してきた今、次のようなことが要約的に言えるのではないだろうか。

フロムにとって消極的自由は、積極的自由のいわば必要条件ではあるが、それ自体で十分条件をなすものではない。積極的自由の実現こそが、人間にとって、もっとも重要なことである。しかし、積極的自由の実現のために消極的自由の獲得が必要であることは言うまでもない。——ところで、不分明、不明瞭な自由という語を使わなければ、次のように換言できる。すなわち、フロムにとって拘束・束縛・強制・干渉などの欠如は、個人の自我を自発

的に実現し生産的に生きるために必要であるが、拘束・束縛などの欠如だけでは不十分である。個人が自我を自発的に実現し生産的に生きることこそ、人間にとって、もっとも重要なことである。しかし、そのために拘束・束縛などの欠如が必要であることは言うまでもない、と。

フロムの思想にとって基幹概念である「自由」を、右のように読み取ってくると、彼の主張はいっそう分明かつ明瞭になる。そしてフロムが、なぜ消極的自由と積極的自由を別個のものとし、両者のズレに現代社会の困惑の根源を見出したのか、その理由も明白になるのである。

確かに現代社会——少なくとも今日の日本——は、かなり消極的自由を享受しながらも、積極的自由の実現へと進みえないで喘いでいる。丸山真男氏の表現を借りれば、<sup>⑤</sup>「拘束の欠如としての感性的自由」が「自己決定としての理性的自由」に転化しえないで苦悶しているのである。そこには、フロムの言う「自由からの逃走」の危機が依然として存在しつづけているのである。

一九〇〇年三月二十三日、ドイツのフランクフルトに生まれたエーリッヒ・フロムは、今年（一九八〇年）三月十八日、スイスのロカルノ郊外の自宅で満八十歳の誕生日を数日後に控えて、他界した。慎んで御冥福を祈る。

#### 注

- ① Erich Fromm, *The Sane Society*, 1955, p. 275. (加藤・佐瀬共訳『正気の社会』社会思想社、三〇九ページ)
- ② *ibid.*, p. 276. (同書「三〇ページ」)
- ③ Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, 1942, p. x. (日高訳『自由からの逃走』創元新社、四ページ)
- ④ *ibid.*, (同書「同ページ」)
- ⑤ *ibid.*, p. 116. (同書「一五〇〜一ページ」)
- ⑥ Erich Fromm, *Man for Himself*, 1947, p. 7. (谷口・早坂共訳『人間における自由』創元社、二二ページ)



- ⑦ *ibid.*, p. 45. (同書 六五ページ)
- ⑧ *ibid.*, p. 84. (同書 一〇六ページ)
- ⑨ Erich Fromm, *The Sane Society*, 1955, p. 276. (前掲書 三二〇ページ)
- ⑩ *ibid.*, p. 360. (同書 四〇一ページ)
- ⑪ *ibid.*, p. 363. (同書 四〇三ページ)
- ⑫ Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, 1962, (阪本・志貴共訳『疑惑と行動』創元社、一四ページ)
- ⑬ *ibid.*, (同書 五四ページ)
- ⑭ *ibid.*, (同書 九九ページ)
- ⑮ Erich Fromm, *The Heart of Man*, 1965, p. 57. (鈴木訳『悪について』紀伊国屋書店、六七ページ)
- ⑯ *ibid.*, pp. 130-1. (同書 一七六ページ)
- ⑰ *ibid.*, p. 132. (同書 一七八ページ)
- ⑱ Erich Fromm, *The Revolution of Hope*, 1968. (作田・佐野共訳『希望の革命』紀伊国屋書店、一五ページ)
- ⑲ Erich Fromm, *To Have or To Be?* 1976, p. 80. (佐野訳『生かぬとらふこと』紀伊国屋書店、一一七ページ)
- ⑳ *ibid.*, p. 202. (同書 一二五ページ)
- ㉑ Maurice Cranston, *Freedom*, 1967. (小松訳『自由』岩波書店、五ページ)
- ㉒ Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty*, 1969. (生松・小川・小池共訳『自由論』みすず書房、三〇三ページ)
- ㉓ Bill Jordan, *Freedom and the Welfare State*, 1976, p. 18.
- ㉔ 岡本清一『自由の問題』岩波書店、一七ページ以下。
- ㉕ 丸山真男『戦中と戦後の間』みすず書房、三〇三ページ。